بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 06 يونيو 2016

حكاية المكنون:

صورة الظاهرة الروحيّة في كتابات ميشال دو سارتو



محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

ليسمح لنا القارئ، هذا الشعاع الساطع والمعمي لكلمات غير متعوِّد عليها، وبدونها لا يمكن معرفة المغزى من كلمة «ميستيك» (mystique) في اللسان اللاتيني. ثمّة فوضى غير خلاَّقة في المجال العربي الإسلامي تنعتُ هذه الظاهرة التي تأتي تارةً في شكل **"تصوُّف"** وهو مقول يسم تاريخاً وثقافةً؛ وتارةً أخرى في شكل **"عرفان"**، وهو مقول يسم أيضاً زماناً وحضارةً؛ وتارةً ثالثة في شكل **"باطن"** وهو مقول يسم حالةً ورؤيةً كان مآلها الوصم بعد الوسم في شكل "باطنية"، لأنها ارتبطت بمجال سياسي ومخيال إيديولوجي كانت فيه الكلمات حائرة، لا تعرف ما تقول ومن تعني؛ لأنّ إرادة القوة في تثبيت الرأي ضدَّ الرأي الآخر كانت حامية الوطيس. إذا أردنا أن نقرأ هذا الكتاب[1] بالعُدَّة التقنية والرؤية التاريخية الموضوعة في نظامه الزماني، علينا أن نعلّق أحكامنا ولا نقروه من خلفية رؤيتنا الخاصَّة للعالم، ومن وراء معرفتنا بشيء اسمه في تراثنا وتاريخنا "التصوُّف"، لأنّنا سنقع في مغالطة تاريخية (anachronisme) غير محمودة العواقب، وفي التباس (quiproquo) تختلط فيه المضامين الفكرية (contenus noétiques). ولتفادي هذه المبهمات، سأقدّم هنا خريطة في القراءة ومفاتيح في الفهم تقينا العمش العيني الذي يقدِّم رؤية ضبابية لموضوع الكتاب. سأعرض هذه الخريطة والمفاتيح المصاحبة لها في شكل "استصلاح مفهومي" (déffrichage notionnel) يتبعه "استظهار معجمي وتاريخي" (mise en lumière terminologique et historique) للفرق بين الكِنان والمكنون، وسأبيّن لماذا اخترتُ هاتين الكلمتين.

مفارقات في الترجمة

لنبدأ من العنوان: ترجمة La fable mystique بـ**"الحكاية العرفانية"** هزيل، لأنّ الموضوع هو mystique بين «le» صفةً أو نعتاً (**le** mystique) و«la» اسماً (**la** mystique)، وسنرى أنّ هذا الفارق بين الصفة والاسم تأسيسي وحاسم عند دو سارتو، وعليه تشكَّلت القيمة المعرفية والنظرية لهذا الكتاب. أقول لأنّ الموضوع هو mystique وليس gnose، لأنّه في هذه الحالة كان على المؤلف أن يعنون كتابه La fable gnostique، لكن ليس العرفان (gr. gnôsis, fr. gnose) هو المقصود بهذه الصيغة، وإنّما الشيء الذي له علاقة، اشتقاقية وأنطولوجية، بالسر أو اللغز أو التكتُّم (mystère). ربما تكون المعرفة الروحية في صيغة المبالغة "العرفان" كامنة في هذا السر أو اللغز، لكن لم يكن همُّ دو سارتو المحتويات القصدية، بقدر ما كان يبحث عن الأشكال الصورية في المظهر والمبنى، والتشكيلات التاريخية في الظاهرة والنشأة، والشكليات الإجرائية في التمظهر والتنظيم. عندما أوردتُ ضرورة الاستعانة بخريطة في القراءة للقيام بعملية "استصلاح" (déffrichage)، فلأننا نتقدَّم في حقل مبعثر المقولات والتعيينات، ومبهم الاصطلاحات والتدليلات.

1. Michel de Certeau, La Fable mystique 1, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Tel », 2013.



كذلك، فإنّ ترجمة La fable mystique بـ"**الحكاية الصوفية**" هزيل، لأنّ الصفة "صوفي" لها تاريخ وإقليم هو المجال العربي الإسلامي الذي واجه، هو الآخر، النتائج غير محمودة العواقب بشأن المنطوق "تصوُّف"[2]: هل يأتي من الصفاء؟ من أهل الصُفَّة؟ من الكلمة اليونانية "صوفيا"؟ ثمَّة أدبٌ قائم بذاته حول التباسات كلمة "تصوُّف" في أصولها ونشأتها، وهذا يعفينا من الزجّ بها في مجالٍ غير مجالها، ويقينا من النتائج المدمِّرة لمعقولية الكاتب، ولمعقوليتنا نحن القُرَّاء لهذا الكتاب؛ فلا نقرأ مجالاً بمجالنا نحن الذي يرى في التصوُّف الإطار الروحي الذي اختصَّ به الإسلام، بينما ما نقرؤه في هذا الكتاب هو الإطار الروحي الذي اختصَّت به المسيحية في زمان أشَّره دو سارتو تاريخياً وهو القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، والمنعطف الذي حصَل لكي تنتقل الكلمة من الصفة إلى الاسم. لأنّ وراء ذلك أدباً قائماً بذاته جعل هذا المنعطف ممكناً والإزاحة التي سبَّبها على مستوى الرؤية إلى العالم ومنظومة الكتابة والتدوين.

أيضاً: ترجمة La fable mystique بـ"**الحكاية الباطنية**" هزيل، لأنّ غرض الكاتب لم يكن المضامين الروحية من مواعظ وصلوات وأذكار، وإنّما الأشكال -التشكيلات-الشكليات التي جعلت نظاماً معيَّناً، على هامش المؤسسة الدينية وأحياناً في تقاطُع معها، يرى النور ويُصبح العُنصر الحيوي بالنسبة إلى أهله، والعنصر المشاغب بالنسبة إلى أعدائه. لو كان المؤلف يبحث عن المضامين ليضعها في وعاء التفكير الروحي، لكان قد عنون محاولته بهذه الصيغة: La fable ésotérique، على اعتبار أنّ الصفة ésotérique تحدِّد ما هو باطني أو جواني، وتنعتُ محتويات غائرة من التجربة الروحية. لم يكن هذا همّ الكاتب الأساسي، وإنّما متابعة الظاهرة "ميستيك" (mystique) في نشأتها التاريخية وانتظامها المعجمي والاجتماعي. لكن، إذا كان "ميستيك" ينعتُ ما هو سرّي أو مكتوم، ألا يتقاطع هذا مع ما هو باطني أو جواني؟ يمكن ذلك، لكن ثمّة في الباطن ممارسات لا يحتملها المقول السّري، كالخارق، وغير العادي، والتنجيم، والطلسم، ... إلخ. لم تكن للكلمة "ميستيك" هذه الدلالة سوى من بعيد، وتبعاً لمضامين لم تكن تهمُّ الكاتب بالدرجة الأولى؛ وإنّما كان همُّه طريقة استظهار السر بإجراءات في التعبير أو شكليات في اللغة حدَّد لها الإطار الإبستمولوجي والمعجمي.

إذا لم نقتنع بالترجمات السالفة الذكر بشأن عنوان الكتاب، فما هو المسوِّغ لاختيار "**حكاية المكنون**"؟ ما الذي نقصده بالمكنون؟ وما الفرق بين الكِنان والمكنون؟ للاقتراب من معقولية الكاتب دون التماهي معها، لإصابة الكلمة في الصميم دون المطابقة معها، أقول إنّ ما أقصده بـ"الكِنان" هو ما يسميه دو سارتو la mystique؛ وما أقصده بـ"المكنون" هو ما يسميه le mystique؛ مثلما نقول "علم مكنون"، ويفيد أساساً السر واللغز. لتوضيح المغزى من هذا الخيار، لنلقِ نظرة على استعمالات الكِنان والمكنون في اللسان

---

2. يمكن مطالعة على سبيل المثال: أبو نصر السراج الطوسي، **اللمع في التصوف**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960؛ أبو بكر الكلاباذي، **التعرُّف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993؛ أبو عبد الرحمن السلمي، **المقدمة في التصوف**، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1999؛ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979؛ ... إلخ.



العربي[3]. نقرأ مثلاً: ”الكِنُّ والكِنَّة والكِنان: وقاء كلّ شيء وسِتره“؛ ”والكِنُّ: كل شيء وقى شيئاً فهو كِنُّه وكِنانه“؛ ”واستكنَّ الشيء: استتر“؛ ”تقول: كننتُ العلم وأكننته، فهو مكنون، ومكنٌّ“، ”أبو عبيد عن أبي زيد: كننتُ الشيء وأكننته في الكِنّ وفي النفس مثلها“. لنحتفظ من هذه الجُمل بثلاثة منطوقات أساسية: الكِنُّ، الكِنان، المكنون. يظهر الكِنُّ كحاوٍ يُستتر فيه شيء، وقد يرادف هنا النفس. ألا يمكن القول إنّ الكِنّ هو الأمر من النفس (لنقل: ملكة أو قوة) الذي يعتني بالستر؟ ألا يمكن مقاربته بما سميته في مناسبة أخرى بـ”الخبأة“؟

هل يمكن القول إنّ الكِنّ هو المكان الذي تُختبأ فيه الأشياء، وبشكل أوسع البؤرة من النفس أو الذاكرة التي تبقى متوارية على سبيل الصيانة (من الضياع) والوقاية (من الوشاية)؟ ألا يشتغل الشرط العرفاني أو الصوفي أو الباطني بهذه الصورة في تخبيء شيء في الذات يتوارى عن الأنظار الحسية وعن العيون العقلية، ليبقى قارّاً ومستقرّاً في النفس؟ هل نسمّي المكان اللامكاني من النفس الذي يحقّق الخبأة المتعالية بالكِنّ؟ إنّ هذا الحاوي يحوي شيئاً يصونه ويستره، فهو له بمنزلة الكنان: الغطاء، الحجاب، الستار، الحائل. لكن، ليس الكِنُّ هو الغطاء ذاته، لأنّ رفع الغطاء كفيل بالكشف عن الأمر المخبَّأ. فالكنُّ أكثر من الاختباء ذاته. إنّه **الخبأة**. إنّه المكان بلا مكان (a-topos) الذي لا سبيل إليه إذا لم يرفع بنفسه عن ستاره ويكشف عن ذاته بذاته. فهو ليس المكان. إنه **المكمن**. فهو عسير الظهور، يتَّخذ من الستائر مظهراً له: تأتي هذه الستائر في شكل إشارة، تلويح، تلميح، بَرْق، سَرْق، استعارة، رمز، مجاز، أمثولة، كناية، ... إلخ.

لم يدرس دو سارتو الظاهرة الكِنانية تبعاً لمعقولية كانت سائدة في عصره. لقد كانت له اهتمامات أخرى وفَّر لها الصيغة النظرية. المعقولية التي نتحدَّث عنها هي مقاربة الظاهرة وُفق رؤيتين متعارضتين:[4] إحداهما ترى في هذه الظاهرة اضطراباً نفسياً نتيجة كآبة أو سوداوية، قبل أن ترتحل إلى مقاربة علمية ومنهجية اضطلعت بها الدراسات النفسية ابتداءً من القرن التاسع عشر، يمكن تسمية هذه الرؤية بـ**”الميراث النفساني“**؛ ترى المقاربة الأخرى في هذه الظاهرة شعوراً عميقاً لا يمكن اختزاله إلى شكل من أشكال التديُّن، وكان رومان رولاند (Romain Rolland) 1866-1944م أحد المروّجين لهذه الرؤية التي أعطاها اسم **”الشعور الأقيانوسي“**. أمّا الرؤية الثالثة التي انخرط فيها دو سارتو، فهي ترى في هذه الظاهرة تراثاً كتابياً يتناوله المؤرخ بالدرس والتحليل، ويأتي في شكل قصائد أو أمثال، في الغالب غامضة وتعبّر عن تجربة خاصَّة، تتطلب الإيضاح بتقنيات في القراءة والتأويل. يمكن تسمية هذه المقاربة الثالثة بـ**”البراديغم الكتابي“**.

3. ابن منظور، **لسان العرب**، ص ص 3943-3942 (دار المعارف، القاهرة، د. ت.).

4. Jacques Lebrun, « La mystique et ses histoires », Revue de théologie et de philosophie, vol. 136 (2006/4), p. 309-311, dossier « Lire Michel de Certeau ».

إذا كان جون باروزي (Jean Baruzi) 1881-1953م السبَّاق إلى تبيان أهمية الكتابة في التجربة الكنانية[5]، فإنّ دو سارتو عمل على ردكلة هذه الفكرة بجعل "كتابة التاريخ"[6] في تناغُم مع "حكاية المكنون"، أي بتوجيه البحث عن كتابة كنانية نحو قراءة تاريخية تروم نظام التشكُّل الزمني للقول المكنون وعملية التشكيل المعرفي والاجتماعي للكتابة الكنانية؛ على الخلاف من رؤية باروزي التي كانت تحمل جوانب أنطولوجية في مساءلة الظاهرة الكتابية: "بالنسبة إلى جون باروزي، بدلاً من أن تنغمس في موجات الأقيانوسي أو في التجربة اللاعقلانية للعجيب والخارق، فإنّ الكنان يكشف عن فكر، وهو "الفكر المكنون"، وعن فلسفة صارمة هي التي نكشف عنها في صرامة الكتابة ذاتها [...] يتعلق الأمر بتراث "كتابي" كما أسميه، بمعنى تراث يَعتبر الكنان تجربة في اللغة والكتابة، وهذا التراث هو الذي مال إليه دو سارتو في أبحاثه"[7]. باللجوء إلى دراسة الكنان انطلاقاً من القول والكتابة، فإنّ دو سارتو يتجاوز هو الآخر الرؤية الوضعية التي ترى في الكنان ظاهرة مرضية وشاذَّة؛ والرؤية الباطنية التي ترى فيه تجربة أقيانوسية تستغرق الذات وتفنيها عن تاريخها.

1- نظام الكنان في منعطف الحداثة: المربَّع الكناني

لقد كان منطلق دو سارتو تاريخياً محضاً في قراءة تاريخ الكنان المسيحي، وعلى وجه التحديد تاريخ الكنان للحركة اليسوعية التي تخصَّص في أهم رجالاتها مثل بيير فافر (Pierre Favre) وجون جوزيف سورين (Jean-Joseph Surin)، وكان ينتمي إليها أيضاً. انطلق من حالة خاصَّة ليبيّن كل الأشكال التي تُبديها التجربة الكنانية قبل الانتقال إلى حالة كونية تشترك فيها التجارب المتنوّعة. لقد كان دو سارتو واضحاً في ذلك: "لا يمكن الحديث عنها [أي التجربة الكنانية الكونية] سوى بالمقارنة مع الحالة الثقافية والتاريخية الخاصَّة [...] لا يمكن المصادقة على خرافة خطاب عالمي حول الكنان"[8]. المحليُّ طريق نحو العالمي، ولا يمكن بأي حال وضع المحلي تحت العالمي (subsumer) خشية أن يُخفي العالمي فرادة المحلي ويقوم بتطبيعه تحت مطابقة شاملة. المزيَّة في دراسة تاريخية للكنان المحلي كما أقدم عليها دو سارتو هي تبيان ظاهرة الكنان تبعاً لمعطى ثقافي معيَّن يُبرز نظام العقليات أو ما يمكن تسميته بـ"رؤية العالم" (vision du monde, Weltanschauung)، ويكشف أيضاً عن نظام الممارسات المرتبط بالنظام الأول على سبيل التطبيق المنهجي أو الإزاحة العملية.

5. Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, Félix Alcan, 1924, réédition: Paris, Salvator, 1999.

6. Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975, coll. « Bibliothèque de l'histoire ».

7. J. Lebrun, « La mystique et ses histoires », op. cit. p. 312

8. Michel de Certeau, « Mystique », Encyclopædia Universalis, t. 12, 1985, p. 874

تخصيص الكنان من شأنه أن يكشف عن نظام في التمثُّلات والممارسات لا يقوله المعنى الكوني أو العالمي للكنان. لاحظ دو سارتو كيف أنّ الكنان في الفترة التي درسها (القرن 16 و17م)، حول الحركة الدينية التي عيَّنها (اليسوعية) لم يكن يدلّ على حكمة متعالية تشترك فيها الثقافات الدينية المتنوّعة، وإنّما كان يدل على معرفة مبهمة سُرعان ما تمَّ تصنيفها في عِداد الخارق والشاذّ، لأنّها معرفة انفصلت عن المدوَّنة اللاهوتية وعن المؤسسات الكنسية المهيمنة واستقلت بنظام في الرؤية تمَّ إلحاقه بالزندقة والمروق (hérésie). كان الكنان صفة تدلُّ على أبعاد روحية وممارسات تقوية خاصَّة. لكن، عندما انتقل الكنان من **الصفة** (المكنون) إلى **الاسم** (الكنان)، فإنّه سُرعان ما اكتسب دلالة سلبية، قدحية في الغالب، تقول فيه الأحوال المبهمة، صعبة الاكتناه والفهم. لكن، أكثر من هذه النعوت التي لها تاريخ خاص، ما أراد دو سارتو معالجته هو الكنان ظاهرةً لغويةً وكتابية تتمتَّع بنظام وتشتغل وُفق ممارسات. يكاد يختزل الكنان في نظام اللغة وفي أشكال ممارسة هذه اللغة، وله في ذلك مسوِّغات لم يتردَّد في توطيدها معرفياً ونقدياً.

قبل التوسيع في هذه المعطيات التاريخية في الانتقال المعجمي من الصفة إلى الاسم، قراءة متأنّية في مقدمة "حكاية المكنون" من شأنها أن تظفر بالمفاتيح التي وضعها المؤلف قصد قراءة الكنان في سياقه المحلي: تاريخياً، وهو القرنان السادس عشر والسابع عشر؛ جغرافياً، وهو فرنسا الجنوبية. ما يرويه دو سارتو في "حكاية المكنون" هو تاريخ الفقدان، أو بالأحرى أنطولوجيا الغياب. الفقدان أو الغياب هو كينونة سلبية، وراح يُبيّن "عمل السلب" (بالمعنى الهيغلي) في الظاهرة الكنانية كما طرأت في هذه الأزمنة التي نقول عنها إنّها كانت "سوداوية" (mélancolique). كانت سوداوية أو كئيبة، لأنّها كانت تحكي سيرة الفقدان أو الغياب، سيرة اختفاء من كان علّة الوجود في تلك الأزمنة وهو الإله، سيرة الأفول التدريجي من كان الترجمة التاريخية لهذه العلة وهو الكنيسة.

على أثر هذا الغياب أو الفقدان تشكّل خطابٌ على هامش المؤسسة البابوية الرسمية، وعمل دو سارتو على نفض الغبار عنه في مراكز البحث والتوثيق. فهو يروي قصَّة الغياب لدى المتصوفة أو الأكنان[9] في الأزمنة السوداوية، ويحكي أيضاً قصَّة فقدانه لهؤلاء الأكنان الذين أصبحوا غرباء عنه، غرباء عن زمانه. فقدانه لهم هو مدعاة للتدوين، فقط لأنّ "الفقدان يحفّز على الكتابة"[10] (un manquant fait écrire). ليست هذه الكتابة رقمية فحسب. إنّها أيضاً جسدية بالسفر الحثيث نحو البحث عن العلة المفقودة. الفقدان رغبة، والرغبة بالتعريف هي فقدان. تأتي الكتابة إذن حُبلى بالرغبة في البحث عن موضوع هذه الرغبة، المطمور في غياهب الأرشيفات والمنسي في جيوب الذاكرة. يحكي دو سارتو غياباً مضاعفاً: غياب العلة الأولى

9. لأبقى في المعقولية اللغوية نفسها، أستعمل «أكنان» للدلالة على الأشخاص الذين لهم بالمكنون علاقة معرفية وعرفانية محدَّدة، والمفرد هو «الكني» بالنسبة للمذكر، و«الكنية» بالنسبة للمؤنث.

10. Michel de Certeau, *La Fable mystique I, XVI*^{e}*-XVII*^{e} *siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2013, p. 9

عن الأكنان، وغياب الأكنان عن ميشال دو سارتو: "إنّنا مرضى بالغياب لأننا مرضى بالوحيد"[11]، الوحيد الواحد المتفرد (العلة الأولى) أو الوحيد المجتمَع المتجمِّع (الأكنان).

البحث عن الغائب في خريطة اللامكان، هذا ما سعى دو سارتو إلى العناية به، بالزخم الأسلوبي والوفرة المنهجية والعلمية المتاحة. يُقدّم المسألة الكنانية تبعاً لما سمّاه "تربيع كناني" (quadrature)، أي أنّ الكنان، كما عمل على ضبطه معجمياً وتحديده معرفياً، يتبدَّى في أربعة حدود مترابطة: 1- غياب العلة الأولى جعل ممكناً العلاقة بالجسد أو الإيروس (éros)؛ 2- اقتضت الذات الكنانية المكلومة معالجة تحليلية: دور التحليل النفسي في "الإسفار" عن "الخبأة" الذاتية؛ 3- تطلبت الأزمنة السوداوية معالجة تاريخية: دور الإسطوغرافيا (historiographie) في تحديد هذه الزمانية بالعُدَّة العلمية المتاحة (منهج، كتابة، تحقيب، ... إلخ)؛ 4- الكيفية التي انتقل فيها الصوت إلى الكتابة، من الحقيقة إلى الخيال، كما تسمح به الكلمة fable التي لا تقول خرافة اللحظة الكنانية، بقدر ما تحكي طريقة انخراط الحقيقة في الخيال، أو انسحاب العلة الأولى في منظومة الكتابة والتوثيق.

النظام الإيروسي أو العلاقة بالجسد تحويل المفقود المتعالي إلى المعقود في التجربة (جسد، لمس، أنثى، رغبة) **نظرية الجسد**		**النظام التحليلي أو الذات المكلومة** تحليل المفقود المتعالي كالمعقود من الذات (آخر، حلم، ألفة غريبة، مرآة) **نظرية الذات**
	تربيع كناني **Quadrature mystique**	
النظام التاريخي أو مبدأ الوقت تفسير المفقود المتعالي بالزمانية الكامنة في المعقود (حال، شظية، تفصيل، دقيقة) **نظام الزمان**		**النظام السردي أو مبدأ الحكاية** إدراك المفقود المتعالي في حاضر المعقود (قول، تجربة، حاضر، بدء) **نظام المكان**

1- لقد كان نظام الكنان في هذه الأزمنة نظاماً في الانقلاب بتحويل الروحي إلى الجسدي، بترجمة التعليمي في الإيروسي. لا يتعلّق الأمر بلمسة حسيّة فظّة كالتي ينخدع بها خيالنا في كل مرّة تقع عليه صورة

11. Ibid., p. 10



الإيروس (éros)؛ بل المسألة هي جعل الحقيقة متجسِّدة، قابلة للمعانقة الكنائية. تجد الذات المكلومة عزاءها في ملامسة الحقيقة، أخيراً، بعدما كانت هذه الأخيرة متعالية ومقنَّنة في بنود منعقدة (dogmes). تبحث الذات في الحقيقة عن «السكينة» (sekina, shekinah) المفقودة، عن الأنثوي من الكينونة. الكلمة العربية «**سكينة**» (مسكونية الإله هي الذات الكنائية)، والكلمة العبرية «**شكينه**» (حضور الإله في العالم أو التجلي الرحماني بتعبير ابن عربي) تقولان الشيء نفسه: ثمّة ما تسكن إليه النفس وقد فقدته، وثمّة ما يسكن في النفس ولم تجده.

2- يعمل التحليل النفسي على الكشف عن هذه العلاقة الإيروسية بين الذات المكلومة وموضوع الفقدان الذي تستبدله بشيء آخر يخفف عنها حِداد الغياب. فهو يعمل على الإسفار عن الرغبة الكامنة التي تتحوَّل، تحت الوطأة السوداوية، إلى فُقاعات باتولوجية تروي غُبن الذات في التوصُّل بالموضوع المفقود. لكن، عمل هذا السلب بنائي، تتمخَّض عنه روايات وكتابات حول الموت والعشق، تاريخيات حول الأمر الذي سكن هنا ثم مضى. يعمل التحليل النفسي على إبراز الأمر الذي يعتمل في النص الكنائي بآثاره بعدما انسحب بجوهره. إذا كان ثمة «**تشاكُل**» بين الكنان والتحليل النفسي، فإنّه يتحدَّد في **ثِقافٍ** هو «الموضوع المفقود» لدى الكني أو «اللاشعور» لدى المحلّل النفسي؛ وفي **ثقافةٍ** هي «القول» بوصفه يُنتج خيالات (fictions) حول المفقود. القول هو دائماً «**فعل التعبير**» (énonciation, dire) لا «**التعبير**» ذاته (énoncé, dit)، لأنّه يقوم بأقلمة الخطاب المتداول (الكلام الإلهي، التراث الشفهي، المعيش اليومي...) في اللحظة الكنائية أو في اللحظة التحليلية من المعالجة النفسية.

3- يُقدّم التاريخ رؤية أخرى حول طبيعة القول المكنون الذي يتشبَّث بالتفصيل (détail) مانحاً إيّاه قيمة أسطورية، وجاعلاً منه الجزء الذي يعكس الكل كشظية المرآة المنكسرة تعكس الشمس المتألقة. يأتي هذا التفصيل في شكل شطحة أو دهشة أو حيرة تتكثَّف فيها التجربة المنقبضة والعابرة، ويقوم المؤرخ ببسط طيَّتها (ex-pliquer)، أي بتفسيرها، بإجراءات تأويلية يختار لها الصيغة العلمية والوجاهة الإبستمولوجية، ويجد لها المجال الواسع الذي تفلت منه أو تستعصي عليه: «لحظة انتشائية، لمعان زاهد، تُدرج هذه الشظية المجهولة صمتاً في الهيرمينوطيقا المتوسّعة»[12]. يبقى الرهان مع المؤرخ في تحديد طبيعة هذا «الصمت»: كيف يشكّل شرط إمكان الكنان نفسه، وكيف ينعت هذا الصمت الموضوع المفقود في صورة «الآخر» (l'autre). إذا كان هذا الصمت يفلت من التاريخ بالطابع المبهم الذي يحمله في التعبير (طلاسم، رموز، أساطير...)، فإنّ المؤرخ يسعى لأن يشكّل «زمانية» خاصة به، محاذية للتاريخ، لا تُختزَل إليه، لكن لا تفلت منه. تأتي زمانية اللحظة الكنائية في «الحاضر» عندما يميل المؤرخ إلى النبش في بطون الأرشيفات الآتية من «الماضي».

---

12. Ibid., p. 19



4- تتجسَّد هذه الزمانية في القول الحيّ المسمَّى «فَابْل» (fable) من اللاتينية fari التي تعني «كلام، حوار، مخاطبة، تلاسن»؛ التي اكتسبت بمرور الوقت نعوت الحكاية الحبلى بالأمثال والصور والخيالات، وأخيراً الخرافة والأكذوبة بارتدادها عُملة بالية وصدئة غير قابلة للتداول. يبحث دو سارتو فيها عن الجدل الحيّ في اقتناص الموضوع المفقود في اللحظة الراهنة، في الحاضر، بحضوره أو باستحضاره، تبعاً لشكل الهمَّة أو وطأة الحال: «لماذا «فابل»؟ يتعلق الأمر بخطاب له وظيفة الحكاية، فهو يقع في مجال القول. يتمركز الكنان حول ممارسة ونظرية «الحوار»، سواء في الصلاة أو في التبادل الروحي بين ذوات ناطقة. بهذا الشكل المبدئي ينتمي الكنان إلى «الحكاية» التي تخصّ الكلام، كما يُبرزه الأصل الاشتقاقي (fari)»؛ ويضيف: «كل «حكاية» هي الخطاب الذي يأخذ بالعناية مسألة البدء (commencement) وما هو البدء. تنشأ الحكاية من مجموعة من التساؤلات، من قبيل: ما معنى البدء أو الشروع؟ هل ثمّة من بدء؟ بأي معنى يبدأ الوجود، الكلام، التاريخ؟»[13].

تقول الحكاية إذاً لحظة النشأة أو الافتتاح، بالمعنى الأنطولوجي الذي يتعدَّى محض البدء التاريخي. فهي ليست «خرافة» سوى من منظور العقل التنويري الذي كان يرى فيها قولاً مبهماً لا يمكن اختزاله في تعبير نيّر من حيث الصيغة والأسلوب والفكرة. غير أنّ الحكاية تختزن كنوزاً نظرية وعملية في مجموع الأمثال والصور والتعابير التي تنتجها وتضعها في المجال التداولي. فهي حركة خلاَّقة من القول الحي الذي ينشأ هنا والآن في محض عينيته الراهنة. فالحكاية أدائية بالدرجة الأولى (performative)، لأنّها أداء في التعبير (énonciation)، أداء فردي وفريد، غير قابل لإعادة الإنتاج. هذا يفسّر لماذا حصر دو سارتو الكنان في إقليم وزمان غير قابلين للاختزال، لأنّ المدوَّنة الكنانية ليست أقوالاً (énoncés) يمكن مقارنتها بأقوال أخرى، ماضية أو مستقبلية، لكنها أدائيات في التعبير (énonciations)، محدَّدة زمانياً، محصورة مكانياً، غير قابلة لإعادة الإنتاج، إمّا لأنّها مقموعة من طرف الكلام الرسمي للمؤسسة الدينية (الكنيسة في هاته الحالة)، أو معبَّر عنها في إشارات وأشعار مرتجلة سرعان ما تختفي، على الرغم من أنّها تؤسّس لنظام في السلوك يتواصل في الزمن.

إنّ المشكلة المطروحة على عتبة الحداثة هي: إلى أيّ مدى يمكن القبول بالإبداع في اللغة الموروثة؟ لتفادي أن يكون الكنان عبارة عن «بدعة» في نظر المؤسسة الدينية الرسمية، بينما هو منظور إليه كـ«إبداع» في نظر المنغمس في تجربته الآنية، تمَّت إضافة مرادفات للكنان على سبيل التهوين (euphémisme): كانت النعوت المتداولة هي أنَّ الأكنان روحانيون، متأمّلون، أولياء، أصدقاء الحق، ... إلخ. الحديث عن «الجديد» في التراث الديني المتداول هو «تجديد» هذا التراث بإقحام عناصر تطرأ على التجربة الراهنة. والأهمّ من ذلك: الحديث عن «تجديد» التراث الديني هو النظر في نظام الاستعمال. كيف يُستعمل المخزون أو الرصيد (stock) من التراث في شكل صفقات قابلة للتداول؟ وجد له دو سارتو عبارة تداولية ملائمة:

13. Michel de Certeau, « Mystique et psychanalyse », in: Michel de Certeau, sous la direction de Luce Giard, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, coll. « Cahiers pour un temps », p. 183 ; Id., La Fable mystique I, op. cit. p. 23

الكنان هو «طريقة في التعبير» (modus loquendi) تتمفصل بـ «طريقة في الأداء» (modus agendi). يتعلَّق الأمر بالطريقة التي يتمُّ فيها تأويل التراث الديني بإعادة استعماله أو توظيفه في سياقات خاصَّة من التعبير والأداء[14].

2- مباغتة روحيّة: المكنون والكِنان

ظهر الكنان بشكل مباغت، والمباغت هو اللامفكَّر فيه من بين أشكال الفكر أو المعرفة، لأنّه يقفز إلى الوعي دون سابق إنذار ويستفزُّ بظهوره المفاجئ. لكن، ثمّة مقدّمات في شكل علامات تدلّل على قدومه الآتي. كان الكنان قبل كل شيء صفة تنعت الأمور المكنونة التي لا سبيل إلى إدراكها بالوظائف العقلية أو الأدوات المعرفية. كان الكنان مغلَّفاً باستعارات: وردة، فردوس، حِس. لكنّها استعارات لها وظيفة عملية في طريقة استعمال اللغة الموروثة أو المتداولة. بتشكيل مخزون وفير من الاستعارات التي تقول الأشياء المكنونة ظهر شيء اسمه «الكنان»[15]. أضحت الاستعارات حقيقة معرفية: انتظمت وُفق قواعد جديدة من القول المكنون. شكَّلت لذاتها مدوَّنة من التعابير والممارسات الخطابية. لم يعُد الكنان تأويل تراثٍ ديني بالمعنى النصي للكلمة (تأويل بمعنى قراءة وفهم)، وإنّما بالمعنى الموسيقي، عندما نقول «تأويل» معزوفة (interpréter)[16]، أي أداؤها والقيام بها وُفق مهارة معيَّنة. أصبح الكنان إذاً منظومة هامشية تؤوّل التراث بإعادة استعماله في سياق خاص من الأداء العملي، في مكان خاص من الانتظام المعرفي.

غير أنّ ميلاد هذه المنظومة المعرفية في توحيد الممارسات الخطابية الكنانية في أواخر القرن السادس عشر سرعان ما أعقبه أفول تدريجي. الميلاد المباغت أعقبه اختفاء مفاجئ. يعزو دو سارتو المسألة إلى أنَّ العلم الجديد المسمَّى الكنان استطاع أن يُحدِّد إجراءات انتظامه عبر الممارسات الخطابية الموضوعة في سِجل مقنَّن، لكنّه عجز عن تحديد الموضوع الذي لأجله وُجد، فقط لأنّ هذا الموضوع هو المستحيل التعبير عنه (ineffable). إنّه الغائب أو المفقود الذي يتعذَّر تحويله إلى موضوع للدرس والنظر، لأنّه «استعارة مضطربة لما يستحيل بلوغه أو الوصول إليه»[17]؛ ولأنَّ الكنان يحمل في جسده اللغوي بالذات علامات الخفيّ أو المستور (mystique) المنعطف على اللغز أو الإبهام (mystère). يستحق الكنان أن نسمّيه إذاً «**الكِنان**»، لأنّ موضوعه المستحيل هو السر المنيع والستر المطوَّق. غير أنّ اختفاء هذا العلم جعل آثاره أو أطيافه تتمادى في الزمن، وتنتاب الإجراءات العلمية للثقافة الغربية. الكِنان هو صمت العلم الوضعي إزاء كثافة الوجود وأسرار الطبيعة، وكأنّ العلم أضحى نفسه كناناً لما يستحيل معرفته، ولأنّ ما يستحيل معرفته من الموضوعات المبهمة يُشكِّل أطياف الكنان المتلاشي في الأزمنة الحديثة.

14. Michel de Certeau, La Fable mystique I, op. cit. p. 26

15. Ibid., p. 104

16. Ibid., p. 29

17. Ibid., p. 105



- نعتُ مكنونٍ

لقد كان الكنان كامناً في شيء اسمه «**المكنون**»، لأنّ الموضوع الذي يسعى إليه، وإن بدا مستحيلاً لأنّه ملغز أو مبهم، فهو المستور في نظامٍ ما: نظام طبيعي، كوسمولوجي، روحي، ... إلخ. كان المستور أو المكنون ينطوي على قيمة جفرية (anagogique) في التعبير عن أشياء لا يصل إليها، لكنّ الإزاحة التي وقعت في القرن السادس عشر، حسب قراءات دو سارتو للمسألة، هي أنّ المكنون لم يعُد يدلُّ على حكمة سامية أو متعالية، لم يعد يهتم فقط بالمضامين الميتافيزيقية، وإنّما همُّه كيفية التعبير عن أشياء التراث المتداول بطريقة أخرى ترتبط بحاضر التجربة. فهو يعمل على إنجاز الأصل الذي تتحدَّث عنه النصوص. بالنسبة إليه، ليس هذا الأصل زماناً قد ولّى ويسعى لاستحضاره في الآن، بكلّ الإجراءات الممكنة (تأويلية، تأمُّلية، ... إلخ)، لكنّ هذا الأصل مساوق له، يرتبط بعتمة اللغة التي يستعملها وعتبة التجربة التي يخطُّها كتابياً ويتخطاها جسدياً. إنَّ هذا المكنون يُنظِّم أيضاً الحقل الاجتماعي، فهو السر الذي يجعل ممكناً مجتمع المسارَّة (initiation). له وظيفة اجتماعية في التلاقي والتقارُب، وليس فقط وظيفة رمزية أو باطنية، لأنّ «الخفي ينظِّم شبكة اجتماعية»[18].

على غرار الانفصال الذي يُنظِّم الحقل التاريخي ولا يمكن النظر إليه كعائق إبستمولوجي في ربط الجوانب المبعثرة من الأزمنة والحِقب، يسلك المكنون طريقاً مماثلاً، فهو ليس المبهم المتواري الذي يتعذَّر الوصول إليه بالتجارب الباطنية، إنّه الأمر الذي يجعل انتظام الشبكة الاجتماعية أمراً ممكناً. كذلك، يجعل العلاقة بالجسد أمراً متحقِّقاً في شكل رغبة معرفية. **الدافع الرغائبي** هو ما يجعل المعرفة ممكنة قبل تشكيلاتها العقلية والبرهانية. نلمس هنا نفحة نيتشوية بارزة. كذلك **الدافع الإيهامي** هو ما يجعل المعرفة ممكنة، لأنها تنتظم وفق سرٍ وقد أضحى إيهاماً، لأنه مجرَّد مفعول الواقع (effet de réel)، لا واقع له. فهو بمثابة الانفصال في التاريخ، الفجوة الغائبة التي تتيح الكتابة العالمة. أخيراً، ثمّة **الدافع التأويلي** الذي يجعل المعرفة ممكنة، لأنّ السر، بحكم خفائه وإبهامه وإيهامه، يقتضي التأويل لاستجلائه والكشف فيه عمّا يُخفيه، بنقله من الإبهام إلى الإلهام. إنّه سياسة الألغاز التي تنعطف على الواقع. إدراك الواقع يتمُّ بفك الألغاز التي تحمل سرّاً يقتضي الجهر. يمرُّ كل هذا عبر إجراء كامن في المكنون وهو الطريقة في التعبير أو الأسلوب (style).

- اسمُ كِنان

أن نعتبر المكنون أسلوباً أو طريقةً في التعبير هو على النقيض تماماً من النعوت الملتصقة به في شكل: الخارق، غير العادي، الغريب، العجيب، الخلاب، ... إلخ. هذا ما حصل بالضبط، عندما انتقلت الظاهرة من الصفة «**مكنون**» إلى الاسم «**كِنان**»، أي من مجرَّد أسلوب هامشي على التقنين اللغوي الذي ترعاه المؤسسة

18. Ibid., p. 133



الدينية بأنظمتها المعرفية (علم اللاهوت، شعيرة التناول، ... إلخ)، إلى الخارق والمدهش (extraordinaire). أصبح الكنان عبارة عن تجربة تنتظم وفق معجم ونظام خاص في التعبير. إنّ الشيء الذي يُنظِّم هذا المعجم وهذا التعبير هو التأويل من حيث الكشف عن المكنون (فيلولوجيا، ترجمة، تحليل النص) أي «الكتابة»؛ والحوار الحيّ بالدخول في تجارة رمزية أو تعاقُد اجتماعي مع الآخر، أي «الصوت». هذه الثنائية الخاصة بالكِنان من حيث الوظائف (الكتابة والصوت) تقابلها ثنائية أخرى تتعلّق بالمجالات (اللاهوت والكنان) وهي النص بالنسبة إلى النظام المعرفي اللاهوتي، والجسد بالنسبة إلى النظام التجريبي الكناني.

ستصبح هذه الثنائية عبارة عن ثلاثية إذا أضفنا إليها النظام المعرفي الإيجابي كما كانت تمثّله الهيرمينوطيقا القانونية المنعطفة على النظام المعرفي اللاهوتي. كل نظام معرفي يستقل بأدوات يعتبرها وجيهة: -1 أرسطية وسكولائية بالنسبة إلى اللاهوتي[19]؛ -2 نَسْخية وآبائية بالنسبة إلى الإيجابي[20]؛ -3 جسدية وديونيسية[21] (نسبة إلى دنيس الأربجي Denys Aréopagite)[22] بالنسبة إلى الكناني. إذا كان النظام الكناني محط ريبة وتشنيع بوصفه «بدعة»، استطاع رُغم ذلك أن يُشكِّل لذاته مكاناً في خريطة المعارف والقوى الفاعلة آنذاك، أي في الفترة التي عيَّنها دو سارتو، وهي منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ واستطاع أن يرتحل من الصفة (المكنون) إلى الاسم (الكِنان)، أي أن ينضبط في لغة وتجربة ومؤسسة، لكنها لغة «**تكتيكية**» قائمة على الفرار والعبور، أي على أشكال المجاز والاستعارة والتناقض الظاهر؛ بمعزل أو في تحدٍّ للغة «**استراتيجية**» قائمة على الثبوت والتأسيس الراسخ مع الأنظمة المعرفة الأخرى، لاهوتية أو إيجابية. لقد تمَّ النظر إلى الكنان على أنّه إسراف في اللغة (abus de langage) و»تحويل» في أبنيتها ومضامينها، الذي ينتهي بأن يصبح عبارة عن «تحوير» عند الأكثر تطرُّفاً في تشنيع الكنان.

- بين المكنون والكنان: جرح أصلي، برزخ لغوي

النزعة «السكونية» (quiétisme)[23] التي كانت تضمُّ رجالاً ونساءً أمثال فرانسوا فنيلون 1651-1715م (François Fénélon) وجان ماري بوفييه، 1648-1717م، المعروفة بالسيّدة غويون (Madame Guyon)، دفعت ثمن هذا التشنيع بأن أصبحت نزعة هرطقية في نظر الكنيسة، وكان رائد هذه الحرب ضدَّ

---

19. Aristotélicien et scolastique.

20. Scripturaire et patristique.

21. Somatique et dionysien.

22. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 148

23. أصل هذه النزعة هو ميغيل دي مولينوس 1628-1696م (Miguel de Molinos) الذي وضع في "الدليل الفلسفي" (Guide philosophique, 1675) معالم رؤية روحية تجعل من هدف الإنسان التوصُّل بالحق والوصول إلى حالة من السكون والطمأنينة لا يعتريها التبدُّل ولا ينغصُّها أي تبدُّل أو تغيُّر. عندما تصل إلى هذه الحالة الروحية، تسقط عنها الفرائض والنوافل. سارعت الكنيسة في روما إلى تكفير هذه النزعة وتجريمها سنة 1687. انتقلت هذه النزعة إلى فرنسا على يد السيّدة غويون التي كانت تدعو إلى "حب خالص للإله" لا تشوبه أشياء العالم الحسي. نجد في البروتستانتية مقابلاً للنزعة السكونية، وهي النزعة "التقوية" (Piétisme) التي أسسها القس اللوثري فيليب يعقوب شبينر 1635-1705م (Philipp Jacob Spener)، والتي كان من المنخرطين فيها إفراييم لسينغ 1729-1781م (Gotthold Ephraïm Lessing) وفريدريش هلدرلين 1770-1843م (Friedrich Hölderlin).



الكنان الخطيب والواعظ الشهير جاك بينين بوسويه 1627-1704م (Jacques-Bénigne Bossuet). كان يرى في هذا العلم الجديد المشتق من اللاهوت والمنشق عن مؤسساته الكنسية، عبارة عن «تعابير مبهمة»، «مبالغات متطرِّفة»، «تجريدات غير دقيقة»[24]. هذه النعوت في التعبير قابلتها نعوت أخرى في الإطراء عندما وصف نيكولا بوالو 1636-1711م (Nicolas Boileau) الأكنان على أنّهم «حداثيون». كان يقصد ربما أنّهم حديثو العهد في خريطة التوزيع المعرفي للقرن، ظهروا تبعاً لظروف أملاها الوقت، كما اختفوا في ظروف أخرى تحت وطأة الزمن.

إنّ العلم الجديد الذي ظهر في منعطف الحداثة، دون أن يجعل الأكنان بالضرورة «حداثيين» بالمعنى الحصري في الإيمان بالعقل، جعلهم بالأحرى «مستحدثين» لتعبير جديد يكمن في ممارسة اللغة المتداولة بطُرق جديدة. إنّ هذا العلم الجديد المسمَّى «الكِنان» هو طريقة في التعبير. تتبدَّى هويته أكثر في استعماله للغة المتفق عليها منه في اختلاق عبارات مبهمة وملغزة: «الكِنان» هو نمط في التعبير (modus loquendi)، «لغة»[25]؛ «الكِنان هو حصان طروادة للبلاغة في حاضرة العلم اللاهوتي»[26]. يبقى السؤال في معرفة كيف يتحدَّث الكِنان عن موضوع غائب يستدعي بالأحرى الصمت، لأنّه يستحيل التعبير عنه (ineffable)؟ يجيب دو سارتو: «الروحانية تعبيراً تعترف بتمفصل اللغة بالمستحيل التعبير عنه، وتقع إذاً في هذا الحد الذي يكون فيه «التعذُّر في الكلام» هو أيضاً «ما يستحيل السكوت عنه»»[27]. يأتي الكِنان ليجعل من استحالة الصمت هي إمكانية التعبير مع بقاء فجوات مخرومة من النسيج الخطابي في القول المكنون، لأنّ موضوع الكلام «لا شيء»، مفقود وغير معروف: «بتعبير آخر، نقائص «اللامنطوق» تنظِّم نفسها اللغة»[28]. يقوم اللامنطوق (l'indicible) إذاً مقام الانفصال (discontinuité) في التاريخ: فهو عامل في التنظيم اللغوي، مثلما الانفصال هو حافز في التنظيم التاريخي.

من خاصية هذه اللغة أنّها لا تدلُّ على أشياء خارجية، وإنّما على شيئيتها بالذات، لأنّ ما تدلُّ عليه مفقود في الآفاق البرّانية، مخبوء في الأغوار الجوّانية: إنّه «المكنون» الذي له علم يختص به هو «الكِنان». يقدّم دو سارتو خاصيتين أساسيتين لهذه اللغة: 1- لغة مكانية (langage spatial)، تعوّض العلاقة الخارجية بين العلامة والشيء بالعلاقة الداخلية (métalinguistique) بين الدوال (signifiants)؛ 2- لغة منشقة (langage scindé) تكون فيها العلاقة بين حدَّين «رمزية»، بحكم أنّ الرمز (symbole) يدلُّ أساساً على علاقة بين قطعتين منفصلتين (sumbolon). لكنّ هذه العلاقة هي بالأحرى «مفصومة» بدون حدٍّ ثالث يجمع بين النقيضين: «جرح لذيذ»، «طمأنينة ثائرة». فالكلمة المكنونة هي كلمتان، كلمة مفصومة ومكلومة

24. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 151

25. Ibid., p. 157

26. Ibid., p. 158

27. Michel de Certeau, L'absent de l'histoire, Repère/Mame, 1973, p. 153

28. Ibid., p. 163



لا تجد عزاءها في أيّ تركيب أو توفيق جدلي: «صمت يقوم بتصديع التشكيلات المعرفية، استحالة تعمل على تجريح الترقُّب الذي ينتظر الكينونة في اللوغوس»[29].

3- اللغة المكنونة، اللغة المكلومة، اللغة الملغومة

«الكنان لغة». يقدّم دو سارتو تعليلاً لذلك بكون الكنان عبارة عن لغة هامشية بالمقارنة مع اللغة الرسمية والمعجمية، لغة لا موضوع لها سوى الفقدان: موضوع مفقود. فهي لغة تكتيكية دون مكان معلوم سوى المكان الاستراتيجي للمعجم اللاهوتي. لكنها تقوم بإقحام قرصنة أسلوبية في القلاع اللغوية المحكمة. لغة هامشية، بلا موضوع محدَّد، ولا مكان معلوم. الكنان هو المستحيل من التعبير بالدلالة المزدوجة للاستحالة: امتناع وتحوُّل. يُقدّم دو سارتو بعض الخصائص التي تجعل اللغة الكنانية ممكنة، ويأتي هذا الإمكان من البيئة المعرفية المحيطة التي لها بنية «لا دونية»: «لا» تقوم اللغة الكنانية «دون» المعارف المجاورة لها أو المتداخلة معها:

1- اللغة الكنانية هي «ترجمة» للغات المجاورة أو المتداولة، تقتنص منها أساليب وتمدُّها بتعابير. إنّها ترجمان، لأنّها وسيط بين أشكال في التعبير: «التعبير الكناني هو «مترجم» أساساً. إنّه اعتباري. يشكِّل وحدة ذات عمليات متعدّدة على الكلمات الأجنبية»[30]. الترجمة (traduction) في مساحة اللغة الكنانية هي قبل كل شيء «نقل» (translation)، تشتغل على الكلمات بإقحام دلالات هامشية أو موازية بمعزل عن ثوابتها المعجمية المضبوطة.

2- اللغة الكنانية هي ممارسات لغوية: نقلية بالترجمة، استعارية بالإزاحة. الاستعارة هي أساساً نقل بالمعنى اللاتيني للكلمة (translatio). بحكم الطابع التكتيكي للغة الكنانية، فإنّ التعابير لا تستقر على حال، وهي في تحوُّل مستمر على صعيد المبنى والمعنى. بينما تقوم اللغات المجاورة أو الموازية (اللاهوتية أو السكولائية) بإنتاج المعرفة، فإنّ اللغة الكنانية تستعمل هذه اللغات لأغراض أخرى تتعذَّر فيها المعرفة بالموضوع المفقود[31]. اللغة الكنانية هي لغة تداولية، تستعمل الكلمات، لا تدلُّ بها على أشياء، تشتغل على تعابير، لا تبرهن بها على صدق القضايا أو خطئها.

---

29. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 161

30. Ibid., p. 164

31. يبرّر هذا الأمر لماذا أفضّل استعمال كلمات "كِنان"، "مكنون"، "كِناني" للدلالة على الأمر الغائب أو المفقود أو المستور أو الخفي، وأتحفظ بشأن كلمات "عرفان"، "عرفاني"، "عرفانية" التي تعني أساساً صيغة المبالغة من المعرفة. المشكلة هي أنّ اللغة الكِنانية تعبّر عن موضوع مفقود، فهي لا تعرفه، تحكي نظامها بالذات في عين جهلها بالموضوع. فلا تنطبق عليها إذاً صيغة "اللغة العرفانية". إذا استعملتُ العرفان بالموازاة مع الكِنان، فتجوزاً أو ترادفاً، لأنني أسعى بالتدريج إلى تعويض "العرفان" بـ"الكنان" في اللسان العربي، ليكون المدلول أقرب إلى الدال. كذلك، لا يمكن التعويل على كلمات "باطن"، "باطني"، "باطنية"، لما يكتنف هذه المنطوقات من كادورات تاريخية (ارتبط الاسم "باطنية" بالزندقة) ونفسانية (ارتبطت الصفة "باطني" بالنظام الجواني للنفس)، بينما يُشدّد دو سارتو على الأبعاد التداولية في اعتبار الكِنان لغة واستعمال خاص للقول المتداول.

3- اللغة الكنائية هي تجربة في اللحظة، تستحضر الأصل الذي لم يكن ماضياً (زال وولّى)، بل هو هنا والآن (hic et nunc). شواهد عديدة تدعّم ذلك. مثلاً ابن عربي: «فالبدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع»[32]؛ المايستر إكهرت: «يقول القديس أغسطين: إنّ هذا الميلاد [الأزلي] يحدث دائماً (أو ما يزال قائماً)»[33]. يفسّر هذا الأمر لماذا جعل دو سارتو من الحكاية (fable) عبارة عن «خطاب شاعري في الميلاد، في المباغتة»؛ وأنّ الكِنان «يهتم بمشكلاته تجربةً حاضرةً، لا ماضياً بعيداً»[34].

4- اللغة الكنائية هي صناعة في الحاضر، تُنتج تعابير وأساليب بالمقارنة مع الأصل الذي تستحضره في الآن. غالباً ما تلجأ إلى الاشتقاق كانشقاق عن اللغة المتداولة، لأنّ في تحيينها للأصل ترجع إلى الذاكرة المفقودة للغة التي حجبتها تراكمات التركيبات والتأسيسات. يتعلق الأمر بالتوصُّل بالمنبع الذي يجعل ممكناً الطاقات اللغوية الخلاَّقة على مستوى المقول المكنون. اللغة الكنائية خلاَّقة لكلمات وتعبيرات من وحي الأصل الذي يمدُّها بالعجينة في التركيب. ليس الأصل ما مضى، لكن «ما زال» و»لم يزل».

5- اللغة الكنائية هي منهج (méthode) نقرأ فيه السلوك الضمني (mèt) في الدرب (hodos)، والذي يمكن ترجمته إذاً بالصيغة التالية: المنهج عبارة عن درب تكمن خاصيته في التدرُّب على استعمال الكلمات، والتدريب في تقويم الذات. من جملة الخصائص المتعلقة بالمنهج الذي ظهر في العصر الوسيط إجابةً عن الطابع التقني الذي بدأ العلم يأخذه، هي الطابع التداولي الذي جعل اللغة عبارة عن ممارسة، لأنّها بدأت تتخصَّص بالاندماج في حقول معرفية متنوّعة. كلّ حقل يتمتَّع بلغة خاصة، فله إذاً منهج خاص، تقني وتداولي، يفيد المنهج المنفعة أو الجانب البراغماتي في التعامُل مع الحقول والمستويات، ولأنّ الكنان نفسه هو استعمال أدائي ونفعي للغة في سياقات خاصة.

6- اللغة الكنائية هي تسمية (nomination)، تُحقق في الآن اللحظة الآدمية في تسمية الأشياء، تبعاً لآيتين من الديانات التوحيدية: «أعطى آدم أسماءً للأشياء كلها» (سِفر التكوين، 2، 20)؛ «وعلَّم آدم الأسماء كلها» (البقرة، آية 31)؛ لأنّ «التسمية تبتكر أرضاً جديدةً، على شاكلة روايات السفر [...] في بدء اللغة الكنائية، ثمّة كلمات كاتبٍ يُكرّر الإشارة الآدمية»[35]. يُصبح الاسم جسد الشيء نفسه، وليس العلامة التي تدل على الشيء. عندما يستحضر شخصية دييغو دي خيزوس 1570-1621م (Diego de Jesus)، فإنّ الاسم جبل الكرمل (Mont Carmel) الذي انحدرت منه الرهبنة الكرملية (carmélite) التي انتمت إليها الكنية تيريز دافيلا أو تيريز الآبلية 1515-1582م (Thérèse d'Avila)، يفيد القطع أو الخِتان

32. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، 2/55 (دار صادر، بيروت، د. ت).

33. Meister Eckharts Mystische Schriften, Berlin, 1903, p. 13

34. Michel de Certeau, « Mystique et psychanalyse », op. cit. p. 184

35. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 185



(circoncision)[36]. اللغة الكنائية في أساسها قطعية: «الكلمة» هي بالتعريف «كَلم» في جسد الشيء المنعوت. يصفها دييغو بالسكين أو المقراض. فلأنّها كلمة فهي في ذاتها «مكلومة»[37]، مقطوعة عن الأمر الذي تتحدث عنه، أي المفقود الذي لا تنعته.

7- اللغة الكنائية هي مجاز (trope) من شأنه أن يتحدَّث عن شيء بالحديث عن شيء آخر. له وظيفة فنية في تجميل النص، وله أيضاً وظيفة تكتيكية في التمايُل: يدل الأصل اليوناني tropos على الدوران. فهو يعبّر عن شيء بالالتفاف على دلالته، بأن ينعته بشكل غير مباشر، فلا يقول «ولع أو عِشق» وإنّما «نار أو لهب». تُحدث اللغة الكنائية «إزاحة» (écart) في نظام الكلمات: ليس الغرض هو المطابقة بين الاسم والشيء كما هو الحال مع الأمثولة (allégorie)، وإنّما القطع الحاسم (coupure) بين الاسم والشيء، دوران أو ميلان على طبيعة القول.

8- اللغة الكنائية هي تناقض ظاهر (oxymoron) بهذا القطع أو الخِتان الذي تُحدثه في نظام الكلمات. فهي تضع تراصاً بين نقيضين (مثلاً: «جرح لذيذ»، «أنوار حالكة») دون حل جدلي ينتهي بدمج النقيضين في وحدة متعالية. نظام اللغة الكنائية هو نظام القطع لا نظام الرفع. تحتمل اللغة الكنائية هذا «الأكسيمور» وتتحمَّله كينونةً كامنةً فيها، ولا تنظر إليه على أنه توتُّر يقتضي المرافعة والمجاوزة. ليست اللغة الكنائية لغة جدلية، إنّها لغة تناقضية. ليس هذا التناقُض نقيصة ينبغي التخلص منها، وإنّما هو كينونة اللغة ذاتها، نظامها الجوهري في النعت والاشتغال. فهي تخلق انزياحات وثغرات داخل اللغة، تصبح ما يتعذَّر الحديث عنه (indicible) نظراً لغيابه أو فقدانه، وكل تعبير، نثري أو شعري، هو من قبيل اللغة المستحيلة: «في عالمٍ يُفترض أنّه يكتُب ويتكلم، قابل للمعجمة (lexicalisable) إذاً، تفتح [اللغة الكنائية] فراغاً يستحيل تسميته (innommable)، وتشير إلى غياب المطابقة بين الأشياء والكلمات»[38].

9- اللغة الكنائية هي لغة «بينية» أو «برزخية» (entre-deux) بموجب «الأكسيمور» الذي يُميّز بنيتها ونظام اشتغالها. فهي نظام في «التقاوُل» أو «بين-الأقوال» (inter-dit)[39]، يحمل صورة حظرية أو سلبية (interdit) من أجل قيمة إباحية أو إيجابية. فالمحظور من الكلام (الصمت بغياب الموضوع) يُصبح الممكن من التعبير والتواصُل. التقاوُل في اللغة الكنائية هو استحالة أن يتحدَّث طرفٌ أو حدٌّ دون أن يتيح للطرف أو الحد الآخر الإرادة في التعبير. ليس هذا الحديث «تعبيراً» خالصاً

---

36. عند ابن عربي، هناك رمزية مماثلة مع جبل عرفة الذي يجسّد في شيئيته المعرفة: "فلم يزل رسول الله عمره كله في الحكم، حكم الصائم يوم عرفة، وخصه باسم عرفة لشرف لفظة المعرفة التي هي العلم [...] فجاء في المعرفة باسم عرفة لأجل القصد بمعرفة أحدية الخالق لأنه لا أحدية له في غير الذات من المناسبات إلا أحدية الخالق بمعنى الموجد" (**الفتوحات**، 1/636، دار صادر، بيروت، د.ت.).

37. Michel de Certeau, La Fable mystique I, op. cit. p. 189

38. Ibid., p. 199

39. إذا أخذنا المسألة في بُعدها التواصلي، أي أنّ اللغة الكنائية تتيح الروابط الاجتماعية في مجتمع المسارة (initiation)، فإنّ "التقاوُل" يعني هنا "بين الأقوال" (inter-dits). إذا أخذنا المسألة في بُعدها الأوكسيموري أو التبايُني (clivage)، فإنّ البينية تصبح داخل القول نفسه في شكل "تقوُّل" (inter-dit) شريطة أن ننزع عن التقوُّل المدلول السلبي في الافتراء والكذب، ونأخذ هنا التقوُّل بمعنى استحالة أن تتكلم (تتحدث) اللغة الكنائية دون أن تتكلّم (تتجرح، تنفلق، تنفصم...). فهي تنفلق أو تنفصم بغياب الموضوع الذي تتحدث عنه. بحكم غيابه أو فقدانه، فإنّ الإحالة أو الإشارة غير برانية، وإنّما تنعت نظام اللغة ذاتها، إشارة داخلية محضة.



عن موضوع معلوم (le « dit ») ولكن «فعل التعبير» (le « dire ») بغياب الموضوع. اللغة الكنانية هي نظام في الكلام، لأنّها منظومة في الكلم أو الجرح الذي يمسّ الذات المتكلمة، الذات المكلومة إذاً.

10- اللغة الكنانية هي عُجمة (barbarisme) تُقحم في اللغة المنسجمة أقوالاً برانيةً، تحتمل أحياناً أخطاءً لغويةً أو صيغاً مختلفةً. بهذه العُجمة، تُبرز اللغة الكنانية أولوية فعل التعبير على التعبير نفسه، أي حق المتكلم في استملاك (appropriation) اللغة في السياق أو الظرف الذي يتحدَّث فيه. ينطوي هذا السياق أو الظرف على نبرات أو فترات لا تحتويها اللغة، في شكل تعابير أجنبية قد لا يعرفها المتكلم نفسه أو يبتكرها بذاته على هامش اللغة المقنَّنة والمضبوطة (glossolalie). تُعبّر العُجمة عن «مهارة» (performance) المتكلم في اللعب باللغة، فيما وراء «الكفاءة» (compétence) التي تتمتَّع بها هذه اللغة في شكل قواعد نحوية وأسلوبية وبلاغية مقنَّنة ومحروسة. الخطأ في اللغة الكنانية، في شكل عُجمة أو تعبير براني، هو الفُسحة الحرة التي ينفلت بها المتكلم من النسق اللغوي. فهو يلعب باللغة ويتلاعب بقواعدها من أجل إبداع أو ابتكار يُقحم النبرة الذاتية (شطحة، رؤيا، ذوق، إيروس، مُتعة): «فهو لا «يُعبّر» عن تجربة، لأنّه التجربة ذاتها»[40].

11- اللغة الكنانية هي لغة ملغومة، تحتمل معاني ملتبسة. فهي لا تدل على الشيء، وإنّما تستدل بالشيء، مثل جبل الكرمل عند دييغو أو جبل عرفة عند ابن عربي، حيث يدل الأول على القطع أو البتر، ويدل الثاني على المعرفة. فاللغة لا تشير إلى أشياء، وإنّما إلى شيئيتها بالذات. ليست اللغة الكنانية لغة يقينية تبحث عن بداهةٍ ما. إنّها لغة ملتبسة، لغة تحجب ولا تبيّن. فهي ليست لغة نصية على اعتبار أنّ النص هو بيان. إنّها ما سمّيته في مناسبة أخرى «اللُغوة»: الأمر الذي يلغى (إضافة) ويُلغي (نقصان). فهي لغة تناقُضية في بنيتها بحكم الأكسيمور الذي يميّزها والتكليم الذي ينعتُ ماهيتها. فهي لغة في التكثيف (opacification)، تولّد حُجباً وألبسةً تجعل الأمور التي تحيل إليها ملتبسة، مغطاة، غامضة، مكنونة، مكلومة، ملغومة، صامتة.

4- حالة تاريخية أم همَّة كونية؟ الجدال حول طبيعة الكنان

جاء التعقيب على كتاب دو سارتو «حكاية المكنون» من مجلة «ليتورال» (Littoral) وهي مجلة في التحليل النفسي، حيث كتب ألان دو ليبيرا وفريديريك نيف مقالاً مشتركاً تحت عنوان «الخطاب المكنون: التاريخ والمنهج»[41]، يناقشان فيه أهم الأطروحات التي وضعها دو سارتو بشأن الكنان في العتبة التاريخية بين القرنين 16 و17م. قبل النظر في هذا النقاش العلمي حول طبيعة الكنان، من الأجدى التذكير باقتضاب بأهمّ فكرة حفَّزت دو سارتو على الانخراط في دراسة تاريخ الكنان في منعطف الحداثة الغربية وهي:

40. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 203

41. Alain de Libera et Frédéric Nef, « Le discours mystique. Histoire et méthode », Littoral, revue de psychan - lyse, n°9: « la discursivité », juin 1983, p. 79-102



انحسار دائرة الدين بتبعثر المذاهب والطوائف الدينية وبروز مفهوم الدولة الحديثة. دفع أفول دور الكنيسة إلى الصعود التدريجي للدولة المتمحورة حول شخص الملك، بحيث انتقل مركز الثقل من البراديغم الديني/اللاهوتي الفاعل إلى غاية القرن السادس عشر إلى البراديغم السياسي/الأخلاقي الذي برَّر تصوُّرات جديدة منعطفة على ممارسات جديدة. في هذا المنعطف الحاسم في تاريخ الغرب، الذي خصَّص له دو سارتو دراسة أخرى[42]، بدأ التحوُّل الزمني بين حدود متصارعة: الكنان، الكنيسة، الدولة.

أعطى دو سارتو للكنان تاريخاً خاصاً هو الظهور في غضون القرن السادس عشر والأفول في نهاية القرن السابع عشر كما بيَّنا من قبل. هل هذا التحقيب التاريخي كفيل بالتدليل على ماهية الكنان؟ لماذا جعل دو سارتو من ظاهرة يعتبرها العديد من الباحثين «عالمية» أو «كونية» لأنّها تشترك فيها ثقافات وتمثلات دينية مختلفة، ظاهرةً «محلية»، محصورة في الزمان وفي المكان؟ هل أخطأ دو سارتو عندما حصر الكلمة «كِنان» (mystique) في الزمان الذي حدَّده وفي المكان الذي درسه، بينما تحتمل هذه الكلمة مجالاً تاريخياً واسعاً (الثقافات البوذية واليهودية والمسيحية والإسلامية) وجغرافيات متنوعة (في الصين وأوروبا والجغرافيا العربية الإسلامية)؟ يبدو أنّ دراسة دو ليبيرا ونيف تذهب نحو نقد الخيار المعجمي بحصره في تاريخ (القرن 16 و17م) وفي مكان (فرنسا). أعتقد أنّ ثمة «حواراً بين طرشان» حول نظام الكنان. السبب الرئيس في ذلك هو أنّ شركاء الحوار لم ينطلقوا من المعطيات نفسها ولا من المسمَّيات ذاتها. بينما كان دو ليبيرا ونيف يركزان على الكنان الكوني المدوَّن في نصوص وأشعار، أي في نظام التعبير (énoncé)، فإنّ دو سارتو كان يقصد الكنان بالمعنى التداولي للكلمة، أي المحصور في ظرف وسياق كما يُبرزه نظام أداء التعبير (énonciation)، باستثماره للتراث الألسني، خصوصاً مع إيميل بنفنست[43].

لهذا السبب، نشأ سوء الفهم والتفاهم حول طبيعة الكنان، والتوتُّر بين الطابع «المحلي» لممارساته الخطابية، والطابع «الكوني» لتصوُّراته الروحية. لم يكن همُّ دو سارتو المضامين أو المحتويات ذات الطابع الكوني أو العالمي الذي تشترك فيه فلسفات صوفية عديدة، لكن انصبَّ اهتمامه على الأشكال اللغوية والممارسات الخطابية للكنان في سياق وظرف معيَّنين كما تُبرزه لسانيات أداء التعبير. هل الاكتفاء بالشكل دون المحتوى، وبالممارسة الخطابية دون التعبير المدوَّن في النص، كفيل بأن يُبرز ماهية الكنان؟ ألا يمكن الحديث عن جدل بين المحلي والكوني؟ ألا يمكن الأخذ بما أسميه «التشاكُل» بين أنماط التعبير المكنون؟ هل الاقتصار على تداوليات الكنان من شأنه أن يُقصي سيميائيات وتأويليات هذا الكنان؟ للإجابة عن هذه التساؤلات، من الأجدى أن نرى ما يقوله نُقاد دو سارتو في هذا المجال، لنضع المسألة الكنانية في الجدال الحي والدينامي للأفكار، عساها أن تُقدم لنا تصوُّرات متباينة، وفي الوقت نفسه متكاملة، حول المشكلة الابستمولوجية في مقاربة الخطاب الكناني.

---

42. Michel de Certeau, L’écriture de l’histoire, Paris, Gallimard, 1975, coll. « Folio/essais », 2002, chap. IV: « La formalité des pratiques. Du système religieux à l’éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècle) », p. 178-241

43. Emile Benveniste, « L’appareil formel de l’énonciation », *Langages*, 5e année, n°17, 1970, p. 12-18



اعتبر دو ليبيرا ونيف أنّ دو سارتو أقصى من دراسته الكنان النظري (mystique spéculative) الذي تشكَّل بناءً على المدوَّنة الروحية لدنيس الأربجي. ما اندهش له دو ليبيرا ونيف هو إدراج شخصية المعلم إكهرت الذي كانت له تأمُّلات فلسفية وأنطولوجية حول التجربة الروحية، لكن لم يأخذ دو سارتو سوى الشكل دون المضمون، خصوصاً في مناقشته لمسألة الإرادة المبنية على صيغة المخاطِب «أريد» (volo)، لوضعها في السياق التداولي للتعبير المكنون. تساءل دو ليبيرا ونيف: «هل يمكن أن نقرأ تاريخ الكنان دون أن نتطرَّق إلى تراثه؟»[44]. لماذا أقصى دو سارتو التراث الكناني من قراءته لتاريخ الكنان؟ أدرك دو ليبيرا ونيف أنّ الكنان بالنسبة إلى دو سارتو له قيمة «أدائية» (performatif) تتأسس عليها مجموعة من الممارسات الخطابية، عندما ينخرط اللاهوت في القيمة «الشهودية» (constatif) التي تنبني عليها مجموعة من الأشكال التصوُّرية والاعتقادية. بهذا المعنى، اختزل دو سارتو الكنان في شكل «خطاب مكنون» يهتم أكثر بما «تفعله» اللغة (الاستعمال)، ولا يعير اهتماماً لما «تقوله» (المعنى) من حِكم وأمثال وتصوُّرات، أي المحتويات المتعالية أو المضامين الرمزية.

هل يمكن مناقشة الخيارات؟ إذا كان دو سارتو قد وقع اختياره على المعالجة «التداولية»، ليس فقط بالنسبة إلى الكنان، لكن أيضاً بالنسبة إلى أبستمولوجيا التاريخ والحياة اليومية، هل يمكن الطعن في هذا الخيار وإلزامه بخيارات أخرى نرتاح لها؟ ما لاحظه دو ليبيرا ونيف هو أنّ عمل دو سارتو ينخرط في «السيميوطيقا المادية لشكلية الخطاب الكناني»[45]. الكلمة «شكلية» (formalité) عبارة عن إشكال، توقفنا عندها في دراسة مستقلة[46]. فهي تعني إطار المرجعية (cadre de référence)، وتعني أيضاً النموذج المراد احتذاؤه (modèle)، وأخيراً الإجراءات أو القواعد المراد تطبيقها (procédures, règles). ينخرط مفهوم الشكلية في الاعتبار التداولي بكونها الصيغة أو الآلية في استعمال اللغة (هنا: «اللغة الكنانية») تبعاً لمعطيات سياقية ودور الفاعل في إنجاز هذه اللغة. نجد مثلاً في «حكاية المكنون» استحضاراً مكثفاً للكلمة «شكلية»[47] (formalité) في المواطن التي يتحدَّث فيها دو سارتو عن تداوليات اللغة. أعاد الاشتغال على مصطلح «الشكلية» ليعني به الطريقة (المنهج، الآلية، الصيغة، الإجراء...) التي بموجبها يقوم الكنان بإنجاز اللغة في حاضر التجربة: «تختلف أدائية التعبير (énonciation) عن التنسيق الموضوعي للتعابير (énoncés). فهي تمنح شكليةً (formalité) للكِنان»[48].

---

44. Alain de Libera et Frédéric Nef, « Le discours mystique», *Littoral*, *op. cit*. p. 85

45. Ibid., p. 102: « Le travail de Michel de Certeau s'inscrit dans une sémiotique matérielle de la formalité du discours mystique ».

46. محمد شوقي الزين، **ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات (مقاربة تداولية)**، دار ابن النديم وروافد ثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2013، الفصل الأول: "شكلية الممارسات أو منطق الأداء الفعلي"، ص91-43

47. Michel de Certeau, La fable mystique I, p. 18, 28, 29, 47, 65, 97, 113, 144, 220, 221, 222, 234, 239, 321.

48. Ibid., p. 221

يأتي هذا الإنجاز في شكل مفارقة، لأنّ الشيء الذي تشير إليه اللغة الكنانية غائب أو مفقود. يقع مَعْلم الإشارة (déictique) على شيء معدوم. كذلك، التناقض الظاهر (oxymoron) الذي يُميّز اللغة الكنانية يبقى دون ثالث مرفوع، لأنّ العبارة «احتراق عذب» (suave brûlure) في القصيدة الروحية مثل «الدائرة المربَّعة»، تناقض في الحدود لا يُشفيه حد ثالث. تحافظ على حدَّين متناقضين دون توتُّر. بينهما تعايُش تبعاً للمبدأ الذي استحدثه نيكولا الكوزي 1401-1464م (Nicolas de Cues): «تواقُت النقيضين» (coincidentia oppositorum). لاحظ دو ليبيرا ونيف أنّ الكنان الذي قام دو سارتو بمقاربته لغوياً وتداولياً ينتمي إلى نظامين مختلفين: النظام الأول هو الكنان الأنطولوجي سليل العصر الوسيط، كنانٌ مهووس بالواحد (l'Un) وبالوحدة المتعالية (hénologie)، والنظام الثاني هو الكنان البلاغي المرتبط بعصر النهضة، كنانٌ مهووس باللغة ظاهرةً حيةً وكوسمولوجيةً، قبل أن يرتدَّ إلى نظام ثالث هو الكنان المنحل أو المتحلّل بدخول الجسد (corps) إلى المساهمات الأولى في المفهمة العلمية (conceptualisation) وتمدُّده على طاولة التشريح. الحديث عن الجسد الكناني هو استحضار الجسد العليل أو المختل أو المتفاقم بالتجارب الشاذَّة والخارقة. ما وضعية الجسد في الكنان؟ هل له موقع؟ هل يتميَّز بموقف؟

الجسد الكناني هو جسد مغلق، فضاء يكتفي بذاته (auto-suffisant)، ويستلهم تجربته من وحي حركته ولغزيته: «يتلقى الكناني من جسده الخاص قانون ومكان وحدود تجربته»[49]. يصبح الجسد الفردي المضاعف المرآوي للجسد الاجتماعي. مثلما أنَّ الكنان يظهر ويزدهر في بيئة اجتماعية لها معجم ونظام وعُرف، فهو كذلك ينحصر في حدود جسد يطبع الذات الكنانية بألوان التجربة القصوى التي يمكن نعتها بعبارة دريدا «اللحظة المتفاقمة» (le moment hyperbolique)، التي يستعيرها دو سارتو في هذا النطاق. تُعتبر الصلاة إحدى تجليات حركة الجسد، لأنّ سينوغرافيا الجسد فيها بارزة بالمقارنة مع حركة اللسان نطقاً وترتيلاً. يرتمي الكني في أحضان جسده تاركاً له المعزوفة وإدارة الجوقة، وكأنّه «ملعوب بجسده»[50] يقول دو سارتو، على شاكلة الدرويش المولوي الذي يدور ويحور في اتصال غائب مع الموسيقى الكونية، تاركاً لجسده معانقة اللانهائي الذي لأجله كان الدوران. بالجسد وعبره، بمعيته وعلى أرضيته، يلتمس الكني شيئاً جوهرياً، مفقوداً، يُشار إليه دون تحديده: «هذا يتكلم»، «هذا يتحرك». من؟ لا أحد (Niemand)، لا شيء (Nichts)، إذا استعدنا مباحث احتواها الكنان الريناني بحذافيرها، خصوصاً مع المايستر إكهرت.

يرى دو سارتو في الجسد بؤرة اللغز، لأنّ الجسد ليس الجسم إذا أخذنا بالتمييز عند ابن عربي، لأنّه ليس الشيء المحسوس أو الأمر المرئي، بل الشيء البرزخي الذي يحيل إلى «بينية» عسيرة الإدراك: بين الحرف والمعنى؛ بين الحس والعقل؛ إنّه «الطيف» اللطيف الذي يتسلّل خُلسة في الجسم الكثيف بأحشائه وآلامه ولذَّاته، ويبقى هنا، ثاوياً، متوارياً، يتأمل آلام وآمال الجسم، يسري عبر الضرورة الطبيعية التي

---

49. Michel de Certeau, « Mystique », Encyclopædia Universalis, op. cit. p. 877

50. Ibid.



لا تحتويه، أو «البداهة» الفيزيائية التي هو لها بمثابة «الباده»: الفارُّ، السائل، العابر، الطيفي، الشبحي، الشفاف، اللطيف. الجسد هو الأمر الذي لا يمكن نعته أو التعبير عنه، لأنّ البينية التي يقع فيها، تجعله في «النقطة العمياء» من الوجود الطبيعي والتواجُد النفسي. بتعويله على الجسد، يكون دو سارتو قد حسم أمره مع القراءات التي عبثاً تحاول إرجاع الكنان إلى عُمق جواني أو جُرح نرجسي أو استعصاء مَرَضي. لا هذا ولا ذاك. الكنان هو جسد: جسد اللغة الملغومة والمكلومة، جسد المجتمع المنضبط والموبوء، جسد الفرد المنخور والمنفور.

بالحديث عن الجسد الكناني، يكون دو سارتو قد أزاح المسألة من مجرَّد تجارب باطنية أو شاذَّة، إلى أشكال لغوية وممارسات خطابية: الجسد يتكلم، يتمتَّع بلغة، يقول تجربة، يُعبّر عن ذاته بالحركة التي، في نعوتها الباروكية، تعني عفوية السيولة، صعوبة الإدراك، استحالة الحسم. من بين كل الأشياء المرئية يبقى الجسد متوارياً، لأنّه لا يستقر على حال، يلامس المحال، يتنقَّل في خطوات أو مسارات صعبة الضبط أو الحصر. فهو الظاهرة الأكثر توارياً من بين المعطيات الموضوعة هنا والآن، لأنّه يحتال أساساً على «هنا» و»الآن»، فقط لأنّه أيضاً في «هناك» وفي «ظرف آخر»، له حالة، حيلة، استحالة خاصة تعجز الأدوات الوضعية في حصرها إبستمولوجياً أو ضبطها نظرياً. الجسد هو الصديق الحميم للكنان، وكان نيتشه قد عرف قيمته عندما جعله النموذج في جدل الصحة والمرض (الاعتلال الجسدي والاختلال الحضاري)، بعدما كانت الثقافة الغربية تؤمن إلى غاية عصره بنموذج الحقيقة والخطأ كما تبلور من أرسطو إلى هيغل. لجوء دو سارتو إلى مقولة نيتشه لم تكن على وجه العبث: «إنّني كناني، ولا أومن بأيّ شيء»[51].

51. Ibid., p. 878: « Je suis un mystique et je ne crois en rien ».



المصادر والمراجع:

De Certeau Michel, La Fable mystique I, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Tel », 2013.

De Certeau M., L’écriture de l’histoire, Paris, Gallimard, 1975, coll. « Bibliothèque de l’histoire ».

De Certeau M., L’absent de l’histoire, Repère/Mame, 1973.

De Certeau M., « Mystique », Encyclopædia Universalis, t. 12, 1985.

De Certeau M., « Mystique et psychanalyse », in: Michel de Certeau, sous la direction de Luce Giard, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, coll. « Cahiers pour un temps ».

Benveniste Emile, « L’appareil formel de l’énonciation », Langages, 5e année, n°17, 1970, p. 12-18

De Libera Alain et Nef Frédéric, « Le discours mystique. Histoire et méthode », Littoral, revue de psychanalyse, n°9: « la discursivité », juin 1983, p. 79-102

Lebrun Jacques, « La mystique et ses histoires », Revue de théologie et de philosophie, vol. 136 (2006/4), p. 309-311, dossier « Lire Michel de Certeau ».

Meister Eckharts Mystische Schriften, Berlin, 1903.

MominounWithoutBorders
Mominoun
@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية
ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+
info@mominoun.com
www.mominoun.com